

Ugo Volli

## IL SIGNIFICATO RIFLESSIVO DELLA PREGHIERA EBRAICA

Nell'ebraico biblico, il termine generico più vicino a ciò che si intende come culto è *avodàh* che, col relativo verbo *laavòd*, può significa "servizio", "lavoro", perfino "schiavitù". Il culto è un lavoro, non tanto nel senso di professione o mestiere (salvo che per la condizione ereditaria di leviti e sacerdoti che dal culto sacrificale traggono letteralmente il loro cibo), ma quella di una azione impegnativa organizzata in vista di un fine. I capitoli iniziali dell'Esodo, in cui questa radice *H-B-D* abbonda, illustrano pienamente il paradosso del rapporto fra servizio divino e servitù umana. Con essa si descrive la condizione del popolo ebraico schiavizzato dagli egiziani (per esempio Es 1: 13, 1: 14), ma si definisce anche si definisce il "servizio" divino (Es. 3: 12, Es 8: 1). Dal punto di vista linguistico e forse anche teologico, la liberazione dall'Egitto non è il passaggio dalla schiavitù all'anarchia (assenza di comando), ma quello da una schiavitù umana e arbitraria al servizio divino e giusto.

In questo senso l'*avodàh* è il centro dell'organizzazione teologico-politica prescritta dalla Torah al popolo ebraico e dunque è uno *stato di cose* o piuttosto una dettagliatissima *forma di vita* che investe ogni settore dell'esistenza, dall'agricoltura ai rapporti matrimoniali, dall'economia al calendario, dalla guerra all'architettura sacra - per quanto la Bibbia ci mostri come questo sistema non sia mai stato realizzato compiutamente. In questo senso l'*avodàh* è una modalità del vivere, una regola, uno stile e un pensiero che accompagna tutta l'esistenza.

Ma essa, oltre a questa dimensione idealmente continuativa e permanente, che consiste essenzialmente nel riconoscere la propria dipendenza dal divino e nell'accettazione di un sistema di norme, può e deve assumere anche in molte circostanze un'intensità esclusiva: essa consiste allora nel compiere certi atti specifici del servizio divino, pertinenti solo ad esso, in certi tempi dedicati al culto.

Questo servizio, come si ricava chiaramente dai luoghi citati<sup>1</sup> e sarà poi indicato dettagliatamente per buona parte del libro del *Levitico*, è innanzitutto il rito sacrificale (Douglas 1999). Nelle diverse circostanze di una ricorrenza festiva, del riconoscimento di un

---

<sup>1</sup> I verbi usati hanno un senso univoco: *leavod*, *lihog* *lizboach*

peccato da parte di qualcuno, o al contrario del ringraziamento per qualche obiettivo raggiunto, ma soprattutto nei sacrifici "perenni" che venivano offerti mattino pomeriggio e sera di ogni giorno - per lo più sacrifici animali, qualche volta farinacei, di primizie incenso ecc. - si realizzava principalmente il "servizio": *korbàn*, cioè letteralmente "avvicinamento" alla sfera divina di beni che venivano secondo regole molto dettagliate in parte distrutti col fuoco, in parte consumati da chi le offriva o dai sacerdoti.

In questa fase dello sviluppo dell'ebraismo, caratterizzata dall'esistenza del Santuario, il culto non comprende la preghiera, se non eventualmente in maniera implicita o in funzione accessoria. Il che non significa che non vi fosse preghiera. Semplicemente essa era concepita in maniera piuttosto informale, come un'attività personale di uomini che sanno dialogare con il divino. Lo stesso Faraone, nel suo complesso rapporto con Mosè, mentre gli nega di andare a fare culto nel deserto, gli chiede di "pregare Dio per lui" (per esempio Eso 8: 4), cosa che Mosè esegue.<sup>2</sup> La preghiera esemplare, anche per la sua straordinaria brevità, è quella che Mosè su richiesta di Aronne fa per sua sorella Miriam, colpita da una sorta di lebbra per la sua maldicenza (Nm. 12: 13) *Na rafà na lach* (una traduzione approssimativa potrebbe essere: "orsù, risanala, orsù"). Prega Giosuè per fermare il sole, prega Hannah per avere un figlio, pregano gli ebrei schiavi in Egitto (Eso 2: 23: "Allora i figli di Israele gemevano a causa del duro servaggio, implorando l'aiuto del Signore e il loro grido per causa della dura servitù giunse al Signore"). Vale la pena intanto di notare che non vi è traccia di regole in queste preghiere, che sono fuori dal culto vero e proprio. E bisogna anche mettere in rilievo che si tratta sempre di *richieste*, che hanno un obiettivo preciso.

In un periodo successivo della storia della cultura ebraica il culto sacrificale perde prestigio e gradualmente viene sostituito da altre pratiche. Conosciamo il punto finale di questo percorso, perché è forzato e traumatico: la distruzione del Tempio nel 70 e.V. da parte dei romani elimina il solo luogo in cui i sacrifici sono possibili. Prima dell'abolizione del culto sacrificale vi è però comunque una lunga polemica dei profeti non contro i sacrifici in quanto tali, ma contro la possibilità, implicita nelle forme di quel culto, di un distacco dalle intenzioni e dai pensieri di chi lo pratica, di riduzione a un atto letteralmente insensato e privo di valore etico. Il caso più famoso di questo atteggiamento è l'inizio del libro di Isaia (Is, 1):

---

<sup>2</sup> I verbi usati sono qui *leatir*, *lizaq*, ma la preghiera di Mosè viene definita semplicemente *davar*, parola o discorso-

«Che m'importa dei vostri sacrifici senza numero?» dice il Signore. «Sono sazio degli olocausti di montoni e del grasso di giovenchi; il sangue di tori e di agnelli e di capri io non lo gradisco. [...] Lavatevi, purificatevi [...] imparate a fare il bene, cercate la giustizia, soccorrete l'oppresso, rendete giustizia all'orfano, difendete la causa della vedova.

Vi sono molti altri testi analoghi nel corpo profetico, per esempio Os 6, Amos 5: 21-24, Michea 6: 6-8. La soluzione di questa crisi è anch'essa presentata in numerosi testi: per esempio in 1Sam 15: 22: "comprendere vale più di un buon sacrificio, ascoltare con cura vale più del grasso degli arieti", e in un versetto problematico ma estremamente stimolante di Osea (14: 3), "*Sostituiamo i tori [dei sacrifici] con le nostre labbra*". Il "servizio delle labbra" sostituisce quello sacrificale dopo la caduta del tempio, secondo un'esatta corrispondenza di tempi e modi: ai tre sacrifici dei giorni feriali corrispondono tre servizi, con gli stessi nomi<sup>3</sup>. Questi servizi sono tutti definiti *tefillah*, che usualmente si traduce con "preghiera": si tratta di una definizione certamente diffusa e comunemente accettata, ma anche molto problematica.

Mentre "preghiera" e i suoi equivalenti nelle lingue indoeuropee derivano dal latino *precari* ("chiedere, domandare, implorare") da una base indoeuropea *\*prek*<sup>4</sup>, in ebraico *tefillàh* è il sostantivo del verbo *lehitpallèl* che ha lo stesso senso (fare *tefillàh*) ed è una forma riflessiva legata al verbo *lefillèl* che significa "decidere, giudicare, stimare, pensare", ma anche "intervenire, agire". La preghiera è dunque essenzialmente domanda, richiesta, onde la *tefillàh* può essere interpretata come giudizio/azione su di sé o pensiero/esaltazione del divino. Le due etimologie indoeuropea e semitica marcano dunque concettualizzazioni molto diverse.

Resta il fatto però che il tipo di culto che sostituisce i sacrifici nella tradizione ebraica è percepito largamente, attraverso il filtro cristiano, proprio come preghiera, viene per lo più spiegato in questi termini. E in realtà dentro l'universo assai complesso della *tefillah* vi è anche la preghiera in senso di richiesta, come vedremo. Ma vi sono soprattutto altri fatti linguistici su cui è opportuno interrogarsi. Per questa ragione nel seguito di questo saggio privilegerò la parola

<sup>3</sup>*Shachrit* al mattino, aggettivo femminile (sott. *tefillah*) derivante da *shecher* che significa alba; *minchah* di pomeriggio, denominata secondo il vocabolo largamente diffuso nella Torah (211 volte nel testo masoretico) che significa "offerta farinacea"; *arvit* alla sera, agg. femminile da *erev* (sera). Nei giorni festivi e di sabato vi è un quarto servizio detto *Mussaf*, cioè "supplemento"; a Kippur un quinto chiamato *Neilah*, cioè "chiusura", in analogia a quanto accadeva coi sacrifici del Tempio

<sup>4</sup>cfr. Skt. *prasna*-, Ave. *frashna*- "domanda" O.C.S. *prositi*, Lith. *prasyti* "chiedere; implorare" O.H.G. *frāhen*, Ger. *fragen*, O.E. *fricgan* "domandare" Buck 1949: voci 22.17 e 19.47. Benveniste 1967: 399-405 e 469-476

originale, introducendo il termine italiano solo quando intenderò quella parte della *tefillàh* che corrisponde alla nostra preghiera.

Da un punto di vista strettamente razionale è difficile giustificare la preghiera rivolta a un Dio che abbia le caratteristiche che noi oggi attribuiamo a questa figura – almeno se la si intende come richiesta: un Dio onnisciente sa già prima di noi quel che vorremmo, un Dio giusto ne giudica la bontà e la rifiuta se quel che vogliamo fa torto ad altri; un Dio misericordioso ce lo accorda se eticamente la nostra richiesta è positiva o neutra, anzi lo fa prima che glielo chiediamo, perché tiene al nostro benessere. Di conseguenza, se stiamo a questa idea piuttosto accomodante del divino, non ci sarebbe bisogno di pregare. Dunque vi è un paradosso della preghiera che diventa più acuto se noi intendiamo sotto questo nome essenzialisticamente l'esistenza di una pratica precisa e sostanzialmente uguale comune alle diverse culture, come fa il senso comune e anche molti autori, perfino quelli metodologicamente assai sofisticati.<sup>5</sup> Una variante più religiosa di questo stesso argomento è quella che si trova documentata in un inno (*Nishmàt kol hai*)<sup>6</sup> che fa parte della liturgia sinagogale del sabato e delle feste:

anche fossero le nostre bocche ricolme di canto come mare, le nostre lingue fossero inni come i suoi infiniti flutti, le nostre labbra lode come le distese celesti, i nostri occhi splendenti come sole e luna, le nostre braccia dispiegate come aquile dei cieli e le nostre gambe leggere come gazzelle - non saremmo sufficienti per esprimere la tua lode, né per benedire il tuo nome

Nella tradizione ebraica è percepita con forza un'inadeguatezza della *tefillàh* rispetto al suo oggetto, che significa in sostanza una difficoltà a pensarla come atto di comunicazione vera e propria. Vedremo in seguito come questa difficoltà si estenda all'atto più caratteristico della liturgia ebraica successiva alla distruzione del Tempio, la *berakhàh*, che usualmente ma anch'essa assai problematicamente si traduce con "benedizione". (Anche in questo caso mi atterrò sistematicamente al termine originale.) La trascendenza del divino fa sì che secondo il pensiero ebraico esso non possa essere catturato nella dimensione linguistica, non si possa descrivere e neppure veramente interpellato nella conversazione, tanto

---

<sup>5</sup> Per citare solo un nome, peraltro assai notevole, Mauss 1909 cerca di sviluppare una teoria generale (transculturale) del "la" preghiera.

<sup>6</sup> Testimoniato nel Talmud e ivi attribuito a Rabbi Jochanan (III secolo). Cfr. Hoffmann (a cura di) 2007: 59-63. La traduzione è quella di Cipriani 2009.

che è proibita la pronuncia del suo nome. La preghiera, se è intesa come un tentativo di influenza rientra pienamente in questa difficoltà.

Resta il fatto che la *tefillàh*, in questa stessa tradizione, è percepita come un *obbligo*, un *precetto* (*Mitzvàh*).<sup>7</sup> La fonte per questa condizione è il trattato del Talmud babilonese *Taanit* (pagina 2b) che interpreta in questa maniera due versetti biblici:

"Temerai il Signore tuo Dio e lo servirai" (Dt. 6: 13) Che cos'è questo servizio? Si riferisce alla *tefillàh*." [...] "Se dunque osserverai i precetti che io vi comando oggi, di amare cioè il Signore vostro Dio e di servirLo con tutto il vostro cuore e tutta la vostra anima..." - Che servizio è eseguito col cuore? La *tefillàh*.

Com'è caratteristico dell'elaborazione concettuale della tradizione ebraica, vi si cercano dei precedenti, degli exempla illustri. Essi sono di due tipi: Ai tre patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe viene attribuita la fondazione delle tre principali funzioni: per esempio Isacco avrebbe istituito la *tefillàh* serale perché di lui si dice (Gen. 24: 36) "e uscì nei campi a meditare, verso sera" e Giacobbe quella notturna perché "venne in un luogo e vi pernottò" (Gen. 28: 11), ma il verbo per quel "venne" (*vaifgà*) è usato in un passo di Geremia (7:16) nel senso di "avvicinarsi al divino" e quindi pregare. Non ci interessa qui discutere il metodo di queste attribuzioni, la caratteristica "piega" dell'interpretazione ebraica (Volli 2012), quanto mostrare la ricerca di precedenti. Per quanto riguarda invece le *modalità* di preghiera vera e propria della *tefillàh*, gli esempi privilegiati sono ritrovati, come ho già detto, nella brevissima invocazione di Mosè per la guarigione della sorella, nel lamento degli ebrei in Egitto e soprattutto nella richiesta di Hànnah per un figlio.

Questi tre esempi sono tutti più vicini alla nozione occidentale di preghiera (cioè richiesta) che a quella di "servizio" o "lavoro". Che servizio c'è nel chiedere la guarigione di una sorella o un figlio per una donna sterile? In realtà vi è una tensione nella tradizione ebraica fra l'idea di una preghiera come quello spontaneo rivolgersi del cuore alla divinità che spesso contiene una richiesta e la *tefillàh* organizzata, l'atto liturgico obbligatorio che costituisce il "servizio".<sup>8</sup> Questa

---

<sup>7</sup>Il nono dei 613 elencati da Maimonide, cfr. Levi (a cura di) 2010

<sup>8</sup> Questa tensione è evocata in un modo molto elegante nella tradizione rabbinica, in uno dei dei commenti puntuali ma spesso fortemente "poetici" o perfino "mitici" ai testi del canone biblico, detti *Midràsh*. Accade dunque che nel *midràsh* corrispondente all'evocazione del lamento degli ebrei schiavi in Egitto che ho citato (Eso 2:23-24) il *Midràsh* faccia rispondere un "coro angelico" che canta una *berakhàh*: "benedetto sei tu, o Signore, che ascolti le preghiere". A un primo livello questo conferma la narrazione del testo, che prosegue dicendo che Dio ascoltò effettivamente il lamento e convocò Mosè al roveto ardente in modo da dare inizio alla liberazione del popolo ebraico. A un secondo e più sottile livello, la risposta è polemica, perché la *berakhàh* in questione è una di quelle che compongono la principale preghiera ebraica, la *Amidàh*, (Hoffmann 1998: 146-147) di cui parlerò in seguito, che è assolutamente formalizzata e regolata. Al moto spontaneo del cuore risponde un accenno alla *tefillàh* regolare - con un anacronismo di un millennio e

tensione è resa più complessa dal fatto che vi è memoria nei testi rabbinici di un periodo iniziale dell'ebraismo successivo alla distruzione del Tempio in le *tefillòt* non erano fissate per iscritto, ma improvvisate su temi dati da chi le conduceva. Il testo dei servizi divini - o come si dice per indicare il libro di preghiera, il loro "ordinamento", *siddùr*) si fissa progressivamente.

Da subito però appare privilegiata la dimensione collettiva (*betzibùr*) del culto. Anche se l'obbligo della *tefillàh* tre volte al giorno incombe su ogni adulto, i passi più importanti, quelli in cui avviene la "santificazione del nome divino" (*Keddushàt Hashèm*), come pure la lettura rituale del testo sacro, non possono essere pronunciati senza un quorum (*minjàn*) di almeno dieci ebrei adulti, legittimati ad agire come rappresentanza del popolo ebraico. Si chiarisce così che il soggetto della *tefillàh* non è individuale ma collettivo e anche il suo senso: non l'espressione di un'emozione soggettiva, che può variare dalla gioia alla richiesta, dal timore all'amore; ma l'esecuzione di un atto rituale ben regolato e obbligatorio.

E' in questo quadro piuttosto frastagliato che a noi interessa capire che tipo di pratica è la *tefillàh*, dato che essa non si limita ad essere "preghiera". Maimonide, il più grande dei sistematizzatori del pensiero ebraico riconosce tre tipi di *tefillòt*, corrispondenti a altrettante motivazioni:

- a) "**Hannàh**" (gratitudine, gioia legata al godimento di qualcosa)
- b) "**Mitzvàh**" (legata alla soddisfazione di un precetto o di un obbligo (*mitzvà*), a sua volta considerata un piacere
- c) "**Tefillàh**", il culto regolare. Essa ha tre sottogeneri:
  - c1) **shevàch** = lode,
  - c2) **hodayàh** = ringraziamento,
  - c3) **bakashàh** = richiesta

Si vede che la preghiera, nel tradizionale senso latino di atto linguistico mirante a ottenere qualche cosa, compare solo come uno degli elementi possibili. Quello che segue, per esempio è il modello della preghiera pubblica del mattino (*shachrit*), in particolare quella del sabato, che per certi versi è la più completa:

A) Le "benedizioni del mattino" (*Birkhot Hashahar*) sono da recitare nell'ambiente domestico appena svegli, ma vengono ripetute nella liturgia collettiva a vantaggio di chi le avesse saltate. I "versi dei

canti" sono vari inni, brani biblici, salmi, composizioni, fra cui per esempio quel *Nishmat kol hai* che ho citato sopra. Come le altre fanno parte della categoria maimonidea delle "lodi" o dossologie.

B) I "versetti dei canti" (*Psukei dezimra* tratti soprattutto dai Salmi ma anche da altre fonti bibliche e talmudiche, intervallate da composizione liturgiche, ha la funzione di introdurre ai momenti centrali della *tefillàh* e soprattutto di uno "studio", cioè di una ripetizione di temi e pensieri che caratterizzano il rapporto del fedele con la sfera del divino.

C) La recita dello *Shemàh* è un tratto molto caratteristico dell'ebraismo (Hoffman 1997). Si tratta di un brano (o meglio della raccolta di tre brani della Torah: (Dt 6,4-9; 11,13-21; Nm 15,37-41), che gli ebrei sono tenuti a recitare la sera coricandosi e la mattina alzandosi e che compare in quasi tutte le funzioni. Le lenti culturali cristiane che dominano nella storia delle religioni lo hanno fatto spesso qualificare come una sorta di "credo", di dichiarazione di fede. In realtà vi è una affermazione teologica forte e decisiva nell'ebraismo nel primo versetto ("Ascolta Israele, il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno" - traduzione tradizionale ma ricca di problemi che non possiamo affrontare qui), ma per il resto si sottolineano gli obblighi di trasmissione e per così dire di segnaletica dell'ebreo. Il primo brano prosegue così:

E amerai il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue facoltà. Siano queste parole che Io ti comando oggi impresse nel tuo cuore. Le inculcherai ai tuoi figli, parlerai di esse stando in casa e andando per la via, coricandoti e alzandoti. Le legherai come segno sulla tua mano, e siano sulla tua fronte, fra i tuoi occhi. Le scriverai sugli stipiti della porta della tua casa e della tua città

Si tratta di regole rituali fondamentali che hanno un'influenza profonda sulla vita ebraica e sul suo rapporto col mondo, ma che implicano un atteggiamento pratico e non cognitivo.

D) La *tefillàh* per eccellenza, chiamata appunto così oltre che *Amidah* ("posizione eretta", un nome tratto dal fatto che essa si recita stando fermi in piedi) e *Shemonè esrè* ("diciotto", dal numero delle sue sezioni nella versione dei giorni feriali, che sono diventate però in epoca talmudica diciannove). E' composta di una serie di benedizioni: nei giorni feriali prima tre di *shevach* (lode) poi tredici di *bakashah* (richiesta, preghiera nel senso occidentale) e infine tre di *hodayah* (ringraziamento):

E' difficile da questa classificazione apprezzare con chiarezza il senso dell'*Amidàh*: a parte la difficile traduzione del termine *barùkh* come "benedetto",<sup>9</sup> è importante capire che il cuore della preghiera ebraica sta nelle benedizioni che sono costituite da una chiusa estremamente formalizzata (detta *chatimàh* o "sigillo"), che ha sempre la stessa struttura: il participio *barùkh*, la menzione del nome divino, spesso seguito dalle qualifiche di "nostro Dio" e dalla menzione della regalità divina sul mondo, con una motivazione stringatissima, spesso di nuovo in forma di participio presente. Le più semplici *berakhòt*, per esempio quelle obbligatoriamente premesse alla consumazione del cibo e ad altri precetti, sono "brevi", limitate alla *chatimàh*, ma nella *Tefillàh* e in particolare nell'*Amidàh* l'elaborazione precedente (*petichàh*) può essere molto ricca e complessa.

Il vincolo semantico del participio presente concordato col soggetto divino è molto forte e difficilmente compatibile formalmente con la richiesta e con la preghiera in senso proprio (che in ebraico si esprimono invece all'imperativo o al futuro) e inoltre tende a sottolineare attività o caratteristiche generali. L'atto linguistico della *chatimàh* è dunque in generale descrittivo ("che resusciti i morti", "risanatore dei malati" ecc.) e sotto la descrizione è evidente la lode e la fiducia, cioè in termini della liturgia cristiana una dossologia. La richiesta di essere accolti nell'oggetto dell'attività divina o la gratitudine per esserlo stato, sono articolati in precedenza nella *petichàh*.

Per fare un esempio del modo in cui il testo lungo articola i diversi atti linguistici, ne trascrivo due esempi. Nella modalità *shevàh* (lode), la *petichàh* della prima fra le *berakhòt*:<sup>10</sup>

Tu sei possente in eterno, Y-H-V-H, nostro Dio e Dio dei nostri avi, Dio di Avraham, Dio di Itzhak, Dio di Yaakov [...]; il Dio grande, eroico e temibile, Dio supremo, dispensatore di buone grazie e possessore di ogni cosa, che ricorda le grazie dei padri [...] Sovrano, liberatore, sostegno e salvatore

Si nota facilmente che il contenuto non contiene altri atti linguistici se non la descrizione teologica e la lode. In ebraico la frase

<sup>9</sup> Nell'ebraismo in generale solo Dio può essere soggetto di una benedizione in senso proprio; benedirLo letteralmente è una sorta di eccesso, per cui alcuni traducono "fonte di benedizione"; ma anche "benedetto" può essere considerato come una constatazione e non come un atto linguistico performativo. L'etimologia di *berakhah* è dubbia, forse è in relazione con *berèk*, "ginocchio", nel senso di inginocchiarsi oppure con la prosperità, che è ancora uno dei suoi significati attuali (Clark 1999: 31); certamente è assai lontana del *bene dicere* neolatino e anche dal *bless* anglosassone, che ha una forte relazione col sangue (Ayto 1990: 64)

<sup>10</sup> Nella traduzione di Fabrizio Haim Cipriani (2009). Il "nome proprio" divino che usualmente si traduce "Signore" è lasciato alla sua dimensione puramente grafica e impronunciabile.



è tutta nominale, con la presenza dei participi che sostituiscono il presente. Passiamo alla nona benedizione, quella sugli "anni":

Fai fluire per noi la benedizione, Y-H-V-H nostro Dio su questo anno per il bene, e su tutti i tipi di raccolto e concedi rugiada e pioggia come *berakhàh* su tutti i volti della terra. E benedici il nostro anno come tutti gli anni prosperi e benedetti.

Qui il modo verbale è l'imperativo (quell'imperativo che in ebraico come in italiano può avere il senso di una richiesta come quello di un comando). Siamo dunque nell'ambito di una richiesta, che può certamente essere definita preghiera, sia pur nella sua generalità e nell'essere indirizzata non all'interesse momentaneo della persona, ma a quello permanente e collettivo del gruppo.

E) La parte centrale nel sabato e nelle feste e anche in alcuni giorni della settimana consiste nella lettura rituale dalla Torah, che è fatta secondo modalità particolari (per esempio il testo da cui si legge dev'essere un rotolo di pergamena in cui il testo è scritto a mano secondo un modello fisso e molto dettagliato, la lettura di ogni parte settimanale o *sidràh* è fatta in successione da un certo numero di fedeli) Essa, benché sia un atto liturgico obbligatorio preceduto e seguito da apposite benedizioni, non si qualifica come *tefillàh* vera e propria, ma anch'essa come "studio".<sup>11</sup>

F) Nel finale si trovano diverse composizioni liturgiche o inni, di cui il più significativo dal punto di vista liturgico e anche da quello dell'analisi è *Alènu* ("A noi": è la prima parola dell'incipit della composizione, che suona "A noi spetta celebrare il Signore di tutto/attribuire grandezza all'Autore del creato). E' un brano molto antico, attribuito al fondatore della scuola talmudica di Sura, detto *Rav* per antonomasia, nel III secolo (Doninb 1980: 212), che costituisce insieme una *tefillàh* e una riflessione su di essa. E' significativo che essa inizi a partire dalla dichiarazione dell'obbligo di "lodare" e poi continui praticandolo

F) Citando la struttura delle funzioni, non si può ignorare l'unità che in esse è più diffusa, ripetuta una mezza dozzina di volte per servizio. E' quella composizione chiamata *Kaddish* (il termine aramaico corrispondente all'ebraico *kadosh*, cioè "santo" e prima

---

<sup>11</sup> E' opportuno notare che lo "studio della Torah" nella tradizione talmudica non solo è la virtù più alta, ma le compendia tutte (essendo pensato come uno studio "per fare": Volli 2012), come stabilisce fra l'altro il Talmud babilonese, trattato *Pea* 1 a. Per studio si intende naturalmente discussione, approfondimento, comprensione, ma anche la semplice ripetizione di un testo che può portare alla sua memorizzazione.

ancora "distinto, separato"). E' uno dei testi solenni della liturgia ebraica, di quelli cioè che richiedono un quorum di dieci adulti (inteso come una rappresentanza dell'intero popolo ebraico) per la sua recitazione. Anch'esso è una composizione molto antica, dalla storia molto complessa (Wieseltier 2000) che serve a funzioni molto diverse nella liturgia ebraica, come il ricordo dei defunti e la "punteggiatura" delle funzioni

Usato così esso dice invece qualcosa sul senso fondamentale del rito. Anche il *Kaddish* come *Alènu* costituisce un doppio grado dell'enunciazione liturgica, cioè "santifica il Nome". Infatti il testo fondamentale di questo brano, che ha diverse versioni a seconda delle circostanze, dice (in una traduzione inevitabilmente piuttosto approssimativa):

Sia magnificato e santificato il Suo grande nome, nel mondo che Egli ha creato conforme alla Sua volontà, venga il Suo Regno durante la vostra vita, la vostra esistenza e quella di tutto il popolo d'Israele, presto e nel più breve tempo. Sia il Suo grande nome benedetto per tutta l'eternità. Sia lodato, glorificato, innalzato, elevato, magnificato, celebrato, encomiato, il nome del Santo Benedetto. Egli sia, al di sopra di ogni benedizione, canto, celebrazione, e consolazione che noi pronunciamo in questo mondo.

Anche in questo caso, come nell'*Alènu* viene stabilito l'obbligo della celebrazione; ciò viene realizzato secondo un modo verbale (*binjan*) detto nella grammatica ebraica *hitpaèl* (il testo è in aramaico, il che comporta una variazione fonologica ma non semantica). Questo modo verbale, definito dalle grammatiche come "riflessivo-reciproco" (Mittler 2000: 134) è reso normalmente nelle traduzioni, anche in quella che ho data, come passivo. Nell'originale si coglie una sfumatura di autosufficienza dell'oggetto glorificato, che la traduzione perde. Resta il fatto che la proclamazione della santità richiede più di una volta al pubblico obbligatoriamente presente un assenso preciso e formale: *veimrù amèn*, "e dite (o direte) amen" dice l'officiante. Come ho già accennato, quest'espressione che si è conservata anche nella liturgia cristiana è parente dell'*emunàh* (fede, fiducia, fedeltà) e significa consenso, fermezza in esso, impegno, ancora fiducia.

Siamo ora in condizione di esaminare il senso della *tefillah*, cioè interrogarci sul comportamento comunicativo implicito in essa e sugli atti linguistici che vi vengono realizzati.

Naturalmente nella *tefillah* c'è spazio anche per le richieste personali e per la preghiera, vi possono essere cioè domande, petizioni, implorazioni, anche se secondo l'insegnamento tradizionale esse sono fortemente limitate nel loro contenuto, nel senso che non

possono essere richieste ai danni di altri né può trattarsi di qualcosa che possa e debba essere raggiunto con normali strumenti umani, come un bel voto a un esame o una promozione sul lavoro. Ma non è questo il cuore della *tefillàh*. Se guardiamo ai materiali raccolti finora, cioè in sostanza all'*autocomprensione* e all'*autodescrizione* che il rito ebraico abbondantemente pratica, possiamo individuare un numero molto limitato di vettori semantici:

1. canto
2. lode / esaltazione
3. gratitudine
4. riconoscimento

La *tefillàh* insomma esprime un rapporto col divino che va compreso in termini diversi dalla preghiera. Di fatto esso assolve il compito di articolare un *riconoscimento* che aspira innanzitutto a essere reciproco: riconoscimento della Divinità da parte dei fedeli, ma anche di questi da parte di quella, che in un certo senso è considerato *il vero autore* di quest'atto linguistico.<sup>12</sup> Un'indicazione in questo senso viene dalla clausola premessa alla *Amidàh*. Si tratta di una citazione dai salmi (51: 17) che dice *HaShem sefatai tiftach u-fi yagid tehilatekha*, cioè, tradotto nella maniera più letterale, "Y-H-V-H aprì le mie labbra e la mia bocca narrerà le tue lodi". Nell'introduzione alla *tefillàh* per antonomasia, insomma, essa viene descritta come un atto compiuto dal corpo, il cui contenuto è la lode, ma che viene iniziato dalla volontà divina. Anzi, di cui si chiede venga iniziato dalla volontà divina. In definitiva, come ho già notato, la "preghiera ebraica" ha un caratteristico aspetto riflessivo, è richiesta, o ordine o promessa o proposito di essere *tefillàh*. Azione che ha il fine di realizzare la volontà divina, non certo di piegarla ai propri interessi.

Ugo Volli  
*Università di Torino*

---

<sup>12</sup>E in una certa concezione mistica, ne subisce gli effetti. L'idea di un valore teurgico della *tefillàh* è larghissimamente diffuso nella tradizione cabalistica, e analizzato negli scritti di Moshé Idel (per esempio 2007) e prima ancora da Sholem (per esempio 1962). Non è possibile discutere qui di un tema così vasto e difficile.

## BIBLIOGRAFIA

### **Agamben, Gio**

2009 *Il regno e la gloria*, Bollati Boringhieri, Torino

2011 *Opus Dei*, Bollati Boringhieri, Torino

### **Ayto, John**

1990 *Words origins*, A&C Black, London

### **Assmann, Jan**

1992 *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* Beck, München; trad. it. *La memoria culturale*, Einaudi, Torino 1997

2003 *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, Hanser, Muenchen ; trad.it. *La distinzione mosaica*, Adelphi 2008,.

### **Benveniste, Emile**

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Ed du Minuit, Paris; trad. it *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1976

### **Bolozki, Shmuel**

1986 *501 Hebrew verbs*, Barron's, New York

### **Buck, Carl Darling**

1949 *A Dictionary of Selected Synonyms in the Principal Indo-European Languages*, Un. of Chicago Press, Chicago

### **Buber, Martin**

1950 *Zwei Glaubensweisen*, Manesse Verlag Zürich; trad it. *Due tipi di fede*, trad. it. San Paolo, Torino 1995

### **Caffiero, Marina**

2012 *Legami pericolosi*, Einaudi, Torino.

### **Cavalletti, Sofia (a cura di)**

1982 *Talmùd, il trattato delle benedizioni*, Utet, Torino

### **Chiesa, Bruno**

1986 *Corso di ebraico biblico*, Paideia, Brescia

### **Cipriani, Haim Fabrizio**

2009 *Siddur Derech Haim*, Lev Chadash, Milano

### **Clark, Matitahu**

1999 *Etymological Dictionary of Biblical Hebrew*, Feldheim Publishers, Jerusalem

### **Donin, Hayim Halevi**

1980 *To prey as a Jew*, Basic Books

### **Douglas, Mary**

1999 *Leviticus as literature*, Oxford University Press, Oxford - New York

### **Hayoun, Maurice-Reuben**

1994 *La liturgie juive*, PUF, Paris; trad it. *La liturgia ebraica*, Giuntina, Firenze 1997

### **Hoffman, Lawrence A. (a cura di)**

1997 *My People Prayer Book - vol.1 - The sh'ma and its blessings* Jewish Lights Publishing, Woodstock Vermont.

1998 *My People Prayer Book - vol.2 - The Amidah*, Jewish Lights Publishing, Woodstock Vermont.

2007 *My People Prayer Book - vol. 10 - Shabbat Morning*, Jewish Lights Publishing, Woodstock Vermont.

### **Idel, Moshé**

2007 *Eros e Kabbalah*, raccolta di scritti di varie edizioni originali, Adelphi, Milano

### **Jung, Karl Gustav**

1952 *Antwort auf Hiob*, Rasher, Zurich; trad. it. *Risposta a Giobbe* Bollati Boringhieri, Torino 1985

### **Kolitz, Zvi**

1946 *Iosl Rákovar habla a Dios* Buenos Aires, 1946; trad. it. *Yossl Rakover si rivolge a Dio*, Adelphi, Milano 1997

### **Kurulyk, Ewa**

1991 *Veronica and her cloth: history, symbolism, and structure of a „true” image* (B. Blackwell, Oxford – Cambridge; trad. it. *Veronica*, Donzelli, Roma 1991

### **Levi Moise (a cura di)**

2010 *Le 613 Mitzvot*, estratto dal *Sefer Hamitzavot* di Maimonide, XII sec., Levi ed. Milano

### **Marquard, Odo**

1986 *Apologie des Zufälligen*. Reclam, Stuttgart; trad it. *Apologia del caso*, Il Mulino 1991

### **Mauss, Marcel**

1909 *La prière*, Félix Alcan Éditeur, Paris ora in

[http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques\\_des\\_sciences\\_sociales/index.html](http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html)

**Mittler, Doron**

2000 *Grammatica ebraica*, Zanichelli, Bologna.

**Saramago, Jose**

1982 *Memorial do convento*, Caminho, Lisbona; trad. it. *Memoriale del convento*, Einaudi, Torino 1993

**Searle, John R.**

1979, *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, Cambridge.

**Scholem, Gerhard**

1962 *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Walter de Gruyter & Co. Berlin; trad. it. *Le origini della Kabbalah*, Edb, Bologna

**Steinsaltz, Adin**

1994 *Ha siddur veh tefillah*, Miskal Publishing, Tel Aviv

**Torti Mazzi, Rita**

2004 *La preghiera ebraica*, San Paolo, Milano

**Volli, Ugo (a cura di)**

2002 *Culti TV*, Sperling & Kupfer, Milano

**Volli, Ugo**

1992 *Per il politeismo*, Feltrinelli, Milano

1997 *Fascino*, Feltrinelli, Milano

2012 *Domande alla Torah*, L'Epos, Palermo

**Wieseltier, Leon**

1998 *Kaddish*, Knopf, New York; trad. it. *Kaddish*, Mondadori, Milano, 2000